Die Bedeutung der geschichtlichen Person Jesu in Hegels Religionsphilosophie.

Auszug aus der
Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung des Grades eines Lizentiaten
der Theologie
der
hochwürdigen Theologischen Fakultät
der
Vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg
vorgelegt
von

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Dr. phil. Joh. Wilh. Schmidt
aus Bonn.

Referent: Geheimrat Prof. D. Kattenbusch.

Bonn 1923.
Bonner Universitäts-Buchdruckerei G. m. b. H.

Die Bedeutung der geschichtlichen Person Jesu in Hegels Religionsphilosophie.

I. Teil: Die Person Jesu in Hegels theologischen Jugendschriften (bis 1800).

Die Religionsphilosophie Hegels, von ihrer Entwicklung an bis zur Vollendung im System, ist charakterisiert durch eine Zusammenschau des theologischen, geschichtsphilosophischen und logisch-metaphysischen Grundproblems. Für den jungen Hegel (bis 1800) ist die Einheit dieser Probleme gegeben in Sinn und Bedeutung der geschichtlichen Gestalt Jesu, an der dem Philosophen im Gegensatz zur Orthodoxie eine neue Religionsphilosophie, im Gegensatz zur geschichtslosen Aufklärung das Verständnis geschichtlicher Wirklichkeit und im Gegensatz zur formalen Logik die Bedeutung der dialektischen Metalogik aufgeht. An der Auseinandersetzung Hegels mit der Frage nach dem historischen Jesus ist deutlich aufzuweisen, dass eine der Wurzeln des deutschen Idealismus in der religiösen Wirklichkeit und Problematik des (protestantischen) Christentums zu suchen ist.

Der wesentlich in den Gedankengängen der deutschen Aufklärung sich bewegende Stuttgarter Gymnasiast, dessen Interesse schon auf „pragmatische“ und „philosophische“ Geschichte geht, sieht in Jesus einen der „Männer von aufgeheiterter Vernunft“ analog den „Weisen Griechenlands“. Ein irgendwie bestimmender Eindruck von der Singularität Jesu ist dem jüngeren Hegel weder von der orthodoxen Kirche, noch vom Elternhaus, noch von den aufklärerischen Lehrern zugetragen worden. Aber am Problem der religiösen Sozietät, an der „Aufklärung des gemeinen Mannes“, wird schon dem Gymnasiasten die aufklärerische Interpretation von Religion und Christentum ein Problem.

Der scharf antiorthodoxe Tübinger Student und Berner Hauslehrer, unter dem Einfluss des christozentrischen Storr einerseits und des wesentlich als Aufklärer verstandenen, vor allem in seiner ethischen Entdeckung nicht begriffenen Kant andererseits, sucht als Antwort auf die Frage des Gymnasiasten eine mehr als lehrer- und vorbildhafte Bedeutung Jesu zu retten für die „Volksreligion“, während die reine Vernunftreligion jedes Geheimnis in der Gestalt Jesu, der im Vergleich mit Sokrates der weniger vollkommene ist, streicht.

Doch hat die in der Frömmigkeit der Griechen vorbildlich vorhandene „Volksreligion" die Tendenz, durchaus antiaufklärerisch den Charakter als pädagogische Vorbereitung für die reine Vernunftreligion zu verlassen und die aus der Fülle des Herzens strömende Religiosität trotz — oder besser wegen — des Vorhandenseins sinnlicher, historisch-wunderhafter Elemente (Verehrung der Gottheit Jesu als des Ideals der Tugend) als religiös höher zu werten. Einflüsse Storrs, Lessings, des Kant der Kritik der Urteilskraft, Schillers und Herders sind aufzuweisen. Selbst die zusammenhängende Schilderung des „Leben Jesu" von 1795, das auf den ersten Blick einen schlechthin aufklärerischen Eindruck macht (Jesus wie der Täufer der Lehrer des autonomen Sittengesetzes und der reinen Gottesanschauung), hat einen starken Unterton einer antikantischen, gefühlsmonistischen Frömmigkeit des Herzens.

Die in Bildung begriffene Neuerkenntnis der Gestalt Jesu in der zunächst wesentlich rationalistischen, etwas mehr dem ethischen Dualismus Kants sich nähernden „Positivität des Christentums" führt zu der Aufstellung zweier Schemata, eines religionssoziologischen und eines religionsphilosophischen. In ihnen wird die aufklärerische Zweiheit von positiver Religion und Vernunftreligion verlassen, Jesu Gemeindegründung als eine im spezifischen und eminenten Sinne „religiöse, das Positive heiligende Sekte" hingestellt, und die im Anschluss an Herder erkannte Bedeutung der wunderhaften Sagen als wesentlich für den „Geist", nicht für den Verstand des Betrachters verstanden. Dabei wird ein Bild Jesu gezeichnet, in dem seine nicht nur allgemein ethisch-menschliche Einheit mit Gott, sondern das Vorhandensein einer singulären „unmittelbaren Offenbarung" als möglich behauptet wird.

Alle diese mehr oder weniger latenten, antirationalistischen Elemente kommen, wahrscheinlich unter dem Einfluss des Schellingschen Neuspinozismus und der Hölderlinschen Lebensphilosophie im Hyperion, zum Durchbruch in den „Frankfurter Fragmenten" über den „Geist des Christentums und sein Schicksal". Ihr durchaus vorbereiteter, nicht mit Dilthey auf ein mystisches Erleben zu gründender Inhalt bringt im Ringen um das Verständnis des geschichtlichen Jesus die Konzeption einer neuen Religions-, Geschichtsphilosophie und Logik. In der Diskussion über die neutestamentlichen Formeln: Gesetz, Sünde, Strafe, Vergebung, Liebe, Leben wird die Starrheit der orthodox-statutarischen und nach Hegels Meinung auch alttestamentlichen, mechanisch-physischen Interpretation ebenso wie der Phänomenalismus und ethische Dualismus Kants radikal verneint. Dabei wird aus dem religiösen Verhältnis alle willenhafte Bezogenheit gestrichen. Ethisch

vollkommenes Tun wird zum lebensvollen Handeln, das aus der Einheit mit dem Alleben heraus geschieht. Sünde ist schuldig-unschuldige Verletzung des Gesamtlebens durch ein Teilleben, Vergebung wird zur erkannten und gefühlten Versöhnung des Menschen mit dem von ihm selbstgeschaffenen Schicksal, Religion die phantasie- und gefühlsmässige Vereinigung des lebendigen Teils mit dem lebendigen Ganzen. Die Gestalt Jesu, als Gegentyp des statutarischen Abraham, wird in Person und Werk als lebendige Einheit von da aus verständlich. Seine Liebesregel, die Macht seiner Sündenvergebung, das Bewusstsein seiner besonderen Gottesnähe erhält einen tiefen Sinn. Das Prädikat des Gottessohnes ist mit Recht auf ihn (und durch ihn auf die in Leben und Liebe lebenden Menschen) anzuwenden. Seine Existenz war eine Modifikation des in sich harmonischen, in Mannigfaltigkeit einen, schönen, und in Schönheit wahren, sich selbst tragenden, notwendig-freien Allebens. Nur die asketischen, lebenverletzenden Worte und Taten Jesu (seine Stellung zu Eigentum, Ehe, Familie, Staat) passen in dieses Bild nicht hinein. Sie werden an den meisten Stellen von Hegel erklärt durch die zeitgeschichtliche Gebundenheit Jesu an das total abgelehnte heteronome, starre Judentum, also aus der Negation des Kampfes. Dann erscheint Jesus als eine Grösse der Wirklichkeit, die wegen ihrer asketischen Tendenzen die vollendete Lebensfülle des griechischen Genius nicht erreicht.

Auf den Höhepunkten aber der Versenkung Hegels in die Wirklichkeit des neuen Testaments und des leidenden Jesus löst sich von dem naturhaft-biologisch-organisch verstandenen Leben der schönen Harmonie der Begriff des „reinen Lebens" und der „schönen Seele" ab. Von diesem aus kommt Hegel nahe heran an die (von ihm allerdings nicht mit willensmässigen Formeln beschriebene) Singularität Jesu.

Zwischen diesen beiden Auffassungen Jesu schwankt das christologische Bild hin und her. Bei dem religiösen und religionsphilosophischen Ringen um die Bedeutung des geschichtlichen Jesus bildet sich aufweisbar die Überzeugung heraus, dass das Sein keine mit den Begriffen des Verstandes zu erfassende Grösse, sondern nur eine mit dialektischen Formeln zu beschreibende lebensvolle Wirklichkeit ist. Zugleich entsteht an diesem Bilde Jesu die Intuition der absoluten Geschichtsphilosophie, nach der die konkreten Sozietäten und die sie beseelenden schicksalhaften Modifikationen des Allebens das geschichtliche Urdatum bilden. Konsequent wird dabei die Eigenart des schlechthin Individuellen, dem man sich nur mit willensmässigen Formeln nähern kann, verkannt, wenn auch geahnt.